Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 11 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **November 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 321—332
Gustavs, A.: Vermischte Notizen zu den Boghazköi-Texten . . 321
Hüsing, G.: Zu Marsuas . . 327
Schultz, W.: Marsuas . . . 324

Besprechungen . . . Sp. 332—350
Boeser, P. A. A.: Mumiensärge des Neuen Reiches (H. Ranke). 332
Herford, R. Travers: Das pharisäische Judentum (Br. Violet) . . 338
Landersdorfer, S.: Sumerisches Sprachgut im AT (Fr. Stummer) 334
Wiedemann, Eilhard: Über die Uhren im Bereiche der islamischen Kultur (R. Hartmann) 336

Sprechsaal 350
Meissner, Br.: Zu OLZ 1917, 296 ff. 350

Personalien 351
Zeitschriftenschau . . . 351—352
Zur Besprechung eingelaufen . . 352

Vermischte Notizen zu den Boghazköi-Texten.

Von Arnold Gustavs.

1. *Ḫa-at-te-na = Patin.*

A. H. Sayce hat in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology Vol. XXI (1899) S. 200 die Vermutung geäussert, dass der Name des nordsyrischen Gaues Patin vielmehr Ḫattin zu lesen sei[1]. (Ebenso Hommel, Grundriss S. 43). Das ist sehr wohl möglich, da das Zeichen PA auch den Silbenwert ḫat hat. Diese Vermutung erhält eine Stütze durch eine aus Boghazköi stammende Städteliste, auf die Delitzsch beiläufig hinweist in seiner Abhandlung „Sumerisch - akkadisch - hettitische Vokabularfragmente" S. 6 Anm. 2, und die dann in den „Keilschrifttexten aus Boghazköi" 1. Heft unter Nr. 58 veröffentlicht ist. In derselben findet sich ein Name, den Delitzsch ^{al}Ḫa-at (? radiert?)-te-na umschreibt. Ernst F. Weidner betont in seinen „Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft, 1. Teil S. 103, dass die Lesung Ḫa-at-te-na zweifelsfrei ist. „In einem unveröffentlichten Texte lesen wir die Schreibung Ha-at-ti-na". Das hier genannte Ḫatte(i)na könnte — wir wollen uns zunächst vorsichtig ausdrücken — mit Patin identisch sein. Nicht unwichtig ist dabei eine orthographische Erwägung: In den assyrischen Inschriften gerade derjenigen Zeit, in welcher uns Patin dort begegnet, tritt auch der Name Ḫatti in der Schreibung PA-ti auf; dagegen wird in den Boghazköi-Texten allermeist Ḫa-at-ti geschrieben. Auffallen muss nur, dass dann — die Richtigkeit der Gleichung ^{uru}Ḫa-at-te-na = Patin vorausgesetzt — der Name eines Staates oder Landes mit dem Städte-Determinativ bezeichnet ist. Die Erklärung hierfür darf man wohl in der Gewohnheit der hethitischen Schreiber finden, ein Land als das Land der und der Stadt zu bezeichnen. (Vgl. Hugo Winckler, Die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen, OLZ vom 15. XII. 1916, Sonderabzug S. 15; ferner MDOG Nr. 35, S. 13 f.)

Die Möglichkeit der Identität von Ḫa-at-te-na und Patin lässt sich nun durch einen anderen Namen desselben Bruchstücks noch zur Wahrscheinlichkeit erheben. Nach der 5. Zeile findet sich ein Trennungsstrich. Darunter steht in Zeile sechs zunächst ^{uru}Ḫa-an-ḫa-na; in Zeile acht folgt das eben besprochene Ḫa-at-te-na. Zu Ḫa-an-ḫa-na bemerkt Weidner l. c. S. 103, dass unveröffentlichte Texte die Schreibung Ḫa-ḫa-na bieten. Ich vermute, dass dieses Ḫa(n)-ḫana dasselbe ist wie das Land Ǧaḫan, als dessen Mittelpunkt Sina Schiffer, (Die Aramäer S. 90 Anm. 9, vgl. S. 137 Anm. 9,) Arpad bezeichnet Hommel (Grundriss S. 40 Anm. 5), lokalisiert es „zwischen Karchemisch und Aleppo". Ǧaḫan bildet demnach einen östlichen Nachbar von

[1] Diese „Vermutung" haben wohl die meisten Assyriologen gehabt, ohne dass sie sie haben drucken lassen; es kommt eben auf das Material an, welches eine Wahl zwischen den Lautwerten gestattet. Hierzu trägt Gustavs erfreulicher Weise einiges herbei. D. R.

Patin. Es hat also wohl grosse Wahrscheinlichkeit für sich, dass mit dem Ḫa-at-te-na, das in der Liste so nah mit Ḫa-an-ḫa-na zusammensteht, eine Stadt oder ein Staat gemeint ist, der in der Nähe von Ḫanḫana-Jaḫan lag, was eben auf Patin zutrifft. Der Unterschied in der Schreibung von Ḫaḫan-Jaḫan rührt offenbar daher, dass es das eine Mal ein hethitischer, das andere Mal assyrische Schreiber waren, die den Namen wiedergaben.

Es wird nun darauf ankommen, ob die unveröffentlichten zusammenhängenden Texte, auf die Weidner sich bezieht, diese Vermutungen bestätigen.

Anhangsweise sei noch auf Folgendes hingewiesen: In einer assyrischen Rechtsurkunde aus dem Jahre 698 wird als Herkunftsort eines Raḫime-ilu eine Stadt Ḫa-at-pi-(na) genannt. (Johns, Deeds and Documents Vol. III. S. 416; Kohler-Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden Nr. 471). Johns bemerkt dazu: „The name of his city is very uncertain; Ḫatpina, Ḫatpiti, are the most likely". Sollte da nicht auch Ḫa-at-*ti*-na stehen? Erwünscht wäre eine Nachprüfung des Textes, ob diese Lesung möglich ist.

Raḫime-ilu ist eine Entsprechung zum alttestamentlichen יְרַחְמְאֵל.

2. *Šubbiluliuma — Sapalulme.*

Die Bevölkerung von Patin oder, wie wir nach dem Vorhergehenden wohl schreiben dürfen, Ḫattin, ist allen Anzeichen nach als hethitisch anzusehen. S. Schiffer schliesst das daraus, dass Tiglat Pileser III. im Jahre 738 nach Unḳi, einem Teilfürstentum von Ḫattin, 6000 Aramäer als Kriegsgefangene verpflanzt habe (Die Aramäer S. 58). „Es hätte nun keineswegs dem Gedanken der Völkerverpflanzungspolitik Tiglat Pilesers III. entsprochen, wenn er jene transeuphratensischen Aramäer in einem Gebiete angesiedelt hätte, wo sie sich wieder mit ihren Volksgenossen zusammengefunden hätten. Es ist daher nicht anzunehmen, dass Unḳi und desgleichen Patin von Aramäern bevölkert waren" (l. c. S. 61). Dazu kommt, dass die uns bekannten Fürstennamen von Ḫattin nicht semitisch klingen: Lu-bar-na, Sa-pa-lu-ul-me, Ḳalpa-ru-da (Schiffer, S. 59 Anm. 1). Als willkommene archäologische Bestätigung ist zu beachten, dass auf den Schienen der Bronzetore von Balawat „den Hettitern von Karkemisch am nächsten stehen nach Aussehen und Kleidung die Bewohner von Unḳ" (Billerbeck u. Delitzsch, Balawat-Tore S. 117). Vor allem fehlt nicht der für die Hethiter charakteristische Schnabelschuh. Demnach wird das Volk von Ḫattin der Rasse nach hethitisch gewesen sein und unter einer einheimischen Dynastie von Hethiterfürsten gestanden haben.

Nachdem man dies erkannt hat, sehe man sich einmal die beiden Namen Šubbiluliuma und Sapalulme genau an. Sie entsprechen sich im Konsonantenbestande vollkommen, wenn man bedenkt, dass in den hethitischen Sprachen, sowohl im Mitanni als auch im Ḫatti lenes und fortes im selben Worte wechseln, (für das Mitanni nachgewiesen von F. Bork MVAG, 1909, 1 S. 15 f., für das Ḫatti von Ernst F. Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft I, S. 13 ff.). Sollte darum nicht Sapalulme eine jüngere Form oder dialektische Abart von Šubbiluliuma sein?

Der Hauptunterschied der beiden Namen besteht in der Elision der paenultima. Die Gleichheit der beiden Namen vorausgesetzt, können wir hieraus eine wichtige Folgerung für die Betonung ziehen. Wer den Namen Šubbiluliuma unbefangen liest, wird ihn auf der vorletzten Silbe betonen. Wäre aber das iu betont gewesen, so hätte es schwerlich elidiert werden können; einem solchen Schicksal verfallen nur unbetonte Silben. Wir kommen also darauf, dass der Ton auf der antepaenultima gelegen haben muss. Das i ist wohl als Vorschlagsvokal auzusehen und als ganz weiches j zu sprechen. So ergibt sich schliesslich als wahrscheinlicher Klang des Namens: Šubbilúljuma. (Eine phonetische Analogie mag das leise j bilden, das im Russischen nach weich zu sprechenden Konsonanten erklingt.)

So haben wir die bemerkenswerte Tatsache vor uns, dass der Name des Begründers der mächtigen Ḫatti-Dynastie sich, nachdem der alte Glanz des Reiches längst verblichen ist, noch bei einem Duodezfürsten Syriens wiederfindet.

Marsuas.

Von Wolfgang Schultz.

W. Max Müller hat in OLZ 1913 Sp. 433 bis 436 den Mythos von Marsuas aus dem ägyptischen Osiris-Set-Mythos durch „Bilderdeutung" hergeleitet. Das apulische Gefäss bei Gerhard, Ant. Bildw. 27, 2 stellt ausser anderen Gestalten einen sitzenden Richter (Midas?), vor ihm einen Gott (Apollon) mit dem zum Schinden bereit gehaltenen Messer und den Marsuas vor einem Baume dar (in dem er aber nicht steckt, wie M. will). Und Osiris wird beim Totengerichte abgebildet mit einem Holze vor sich, an dem ein noch von Blute triefendes Fell hängt, das, da es das Fell des Set ist, eines Esels (Okapi) Fell sein söllte. „Also ein klarer Kunstmythus. Neu ist nur das Flötenspiel des Marsyas von den Griechen hinzugefügt worden" (Sp. 435).

Der Richter heisst aber bei den Phrygern nicht Osiris sondern Midas (neben dem auch die Musen vorkommen) und Marsuas wird nicht

von dem Richter (nach M. Osiris) sondern von Apollon geschunden; dass aus dem Felle des Marsuas Wasser kam, ist nirgends überliefert; die Mehrzahl der Quellen (in Roschers Lexikon Sp. 2443 angeführt) leiten den Fluss aus seinem Blute her, einige lassen ihn aus den Tränen der Satyrn, Nymphen und Hirten entstehen, und bei Nonnos Dionys. XIX 315ff. verwandelt Apollon den Körper selbst zum Flusse, wofür man die reine, dem Aase eines räudigen Hundes entspringende Quelle des Kap. 12 der Gesta Romanorum (zum Dogma *de operante in opere operato*) zum Vergleiche heran ziehen mag. Nimmt man das an, dann ist Marsuas = Osiris, aus dessen Leichname der Strom kommt, während wir vorhin nach der Bilderdeutung Marsuas = Set hatten. Das macht doch stark den Eindruck, als sei die ägyptische Ueberlieferung mit ihrem Totenrichter womöglich noch mehr in Unordnung als die phrygische mit ihrem Musikrezensenten, die wir unter dem Schleier hellenischer Nachrichten ja doch auch mehr erraten müssen, als dass wir sie hätten.

Aus dem Leichname des Osiris wächst aber auch ein Baum, ähnlich wie aus dem des Anubis; aber in den uns erhaltenen Fassungen führt er nicht zur Blutsühne, obgleich in seinen Zweigen der Vogel sitzt, der alles künden söllte, und in der Geschichte von Anubis und seinem Bruder, die in zahlreichen Märchen ihre urverwandten, auch zu Dionysos[1] hinüber spielenden Parallelen hat, tut er es erst mit Hülfe weiterer Verwandlungsformen. Wenn also das Rohr ruft: König Midas hat Eselsohren[2], dann müsste das doch Rohr sein, das aus dem Aase des Marsuas als „singender Knochen“[3] gewachsen ist und dem Sohne des Eselskinnbackens (vgl. OLZ 1910 Sp. 442ff.) angibt, wer an dem verfaulten Puthon-Marsuas Brahmanenmord begangen und die Haut des Seilenos nun selber um hat. Dieser königliche Löwe im — Eselsfelle würde also durch die Flöte aus dem Marsuas-Baume verraten; die Gestalt des Richters ist dann, wie wir bei dem Wechsel zwischen Athana, den Mousen, Midas und Tmolos von vornherein erwarten durften, junger Zusatz, und der Kampf: hie Lyra hie Flöte (Syrinx) hätte zwischen Midas und Marsuas (Seilenos) stattgefunden. Auch in anderer Gestaltung der Sage fängt Midas den Seilenos und lässt sich von ihm die Goldeselkraft übertragen (Serv. Aen. X 142, Maxim. Tyrius 11), welche erst das Bad im Paktolos wegspült (vgl. Roschers Lexikon Sp. 2951).

Da ist es also wichtig, dass Lyra oder Syrinx als Waffe im Kampfe wider den unholden Gegner öfters verwendet werden, so von Hermes, Kadmos, Apollon gegen Argos, Tuphon, Puthon. Bald dient sie dazu, den Bösen einzuschläfern und ihm unterdessen das Geheimnis seiner Kraft zu entreissen, bald zwingt sie ihn zu erschöpfendem Tanze (vgl. Hüons Horn, das Pfeifchen im „blauen Lichte“, den Juden im Dorne usw.). Nun ist Midas = Mitra, sprachlich und sachlich, und Mitra der Mörder des Stieres, dessen Seele im Himmel Klage erhebt — wie der Gesang des Knochens als Kläger auftritt und Blutsühne fordert. Endlich kennen Fassungen des Midas-Märchens den goldhaarigen Gärtnerburschen im Besitze des Pfeifchens, mit dem er Hühner, Schweinchen u. dgl. tanzen lässt (vgl. das Hasen- und Stuten-Hüten mit Hülfe des Pfeifchens). Eine davon hat auch den merkwürdigen Zug, dass dieses Pfeifchen von den Drachen stammt, welche der Held mit ihm beim Feuerkampfe besiegt (ungar. bei Sklarek II, S. 20 f.)[1]. Diese Flöte ist, zusammen mit einem Esel, sonst auch das Erbstück von seinem Vater.

Die Flöte ist also im Marsuas-Kampfe gewiss nicht erst hellenische Zutat, und „rein ägyptische Züge“ liegen nirgends vor, so wenig wie eine Anlehnung der Sage an ägyptische Bildwerke wahrscheinlich ist. Wohl aber drängt sich umgekehrt die Frage auf, was denn an den von W. Max Müller hervorgehobenen Anklängen das Recht habe, im Sinne des Mythologen „ägyptisch“ zu heissen. S. Schiffer (vgl. OLZ 1913 Sp. 232) meint, Name und Sage von Marsuas-Imeršu sei aus der Damaskene zu den Phrygern gewandert, und W. Max Müller hält den Set für die ägyptische Vorstellung vom eselgestaltigen Asiatengotte (Sp. 436). Wollte man beide Ansichten „kombinieren“, dann wäre Syrien glücklich der Ausstrahlungspunkt des Mythos von — Mitra, er kam von hier wohl auch zu den Saken und Indern! Also, die Bezeugung des Mitra in arischer Ueberlieferung (des Königs mit den Eselsohren — Midir! — selbst bei den Kelten) schliesst solche Annahmen auch für

[1] Vgl. Firmicus Maternus, de errore prof. relig. c. 6 (Abel, Orphica p. 232 f., fr. 200) und das Märchen vom Machandelboom.

[2] R. Köhler, Kl. Schr. I 379, 383, 511, 587. Die keltische Fassung von König Marke (Pferd) ist nicht entlehnt, Marke (= Midir!) auch sonst altkeltisch bezeugt. Trojanos mit den Bocksohren stammt aus slawischer Ueberlieferung.

[3] Strabon XII 578 und Derkyllos FHG IV 388 (12) wissen von am Marsuas-Flusse, und wohl insbesondere an seiner Quelle, wachsendem Rohre zu berichten, das für Flöten besonders geeignet war, und von einer Pflanze *αἰλός*, die vom Winde bewegt, melodische Töne erzeugt.

[1] Der König der Winde, der Sonne und des Mondes (Tierschwäger) geben jeder dem Hirten statt Haar, Feder, Schuppe je eine eiserne, goldene, silberne Flöte, mit deren Hülfe der Vogel *Carana* besiegt wird (Wlislocki, transs. Zigeuner S. 23).

Marsuas aus, und ein Vergleich der Fassungen lehrt uns die gegen Aegypten hin stetig zunehmende Verschlechterung des Mythen-Inhaltes richtig einschätzen. Denkt man noch an Simsons philistäischen Eselskinnbacken, den das neugriechische Märchen in Gestalt eines Schulterblattes noch richtig als den Vater des Helden kennt, und die Onokentauren der Inselsteine, dann wird die Vermittelung solcher Sagen vom Eselsgotte aus arischem Stammgebiete bis Aegypten sich wohl als wahrscheinlicher darstellen, denn etwa der umgekehrte Vorgang. Bei den Europäern und asiatischen Ariern ist es ein Rossgott, im Esellande ein Eselgott: daraus ergibt sich kein Schluss auf eine syrische Heimat.

Zu Marsuas.

Von G. Hüsing.

Mit dem vorstehenden Aufsatze knabbert Wolfgang Schultz an einer Aufgabe, die etwa der Entzifferung einer unbekannten Sprache vergleichbar ist. Wir merken aus allen Resten und Spuren, dass die Phryger einen überaus reichen Mythenschatz gehabt haben müssen, von dem wir nur übermalte oder falsch ergänzte Bruchstücke, noch dazu von verschiedenen „Recensionen", besitzen.

Mir will es scheinen, als habe Schultz einen Einhieb getan, dessen volle Bedeutnng vermutlich noch niemand, vielleicht auch Schultz selbst nicht, erkennen dürfte, und zwar mit dem Satze, in dem der Sang des Rohres mit dem des Knochens in Verbindung gesetzt wird. Auf den eingearbeiteten Mythenforscher kann das wohl wie eine Erlösung wirken: ist es erst ausgesprochen, dann ist es schwer zu bezweifeln, aber — auch schwer zu beweisen, wenn nicht ein endloser Stoff aufgerollt werden soll. Das kann hier nicht geschehen.

Aber die Ausführungen Schultz' sind so kurz und so für den mythologischen Fachmann geschrieben, dass es sich wohl lohnt, einige Zusätze lieber selbständig folgen zu lassen als sie in Anmerkungen aufzulösen.

Zunächst einmal haben wir die Frage aufzuwerfen, ob wir denn von Marsuas nichts weiter wissen, als was die Griechen unter seinem Namen berichten, eine Frage, die weder Schiffer noch W. M. Müller sich gestellt zu haben scheinen. So dankbar wir für die neu beigebrachten Gesichtspunkte sein können, so soll man doch nicht vergessen, dass es sich bei Marsuas in erster Reihe um einen mythologischen Stoff handelt. Wir wollen gleich hinzufügen, um einen zweifellos phrygischen, obgleich der Nachweis hier natürlich keinen Raum hätte; das wäre aber für Schiffers Annahme einer syrischen Heimat — wenn er eine solche wirklich annimmt: auch ich kenne nur den Bericht in OLZ 1913 Sp. 232 — nur eine Fortführung, denn nach Syrien hätten ihn Hettiter gebracht, die ja mit den Phrygern in enger Fühlung sein mussten. — Ueber den Namen und die Eselgestalt später! Und von Syrien konnte die Gestalt zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Wegen auch nach Aegypten kommen.

Aber schon in den griech. Quellen dürfen wir uns nicht an den Namen *Marsuas* allein halten. Er ist der *Σειληνος*, und diese „beiden" sind sicher nicht durch die Erfindung der Flöte und die Bezeichnung „*Seilenos*" mit einander „verbunden", sondern es handelt sich von Anfang an um die gleiche Gestalt. Dadurch gewinnt Marsuas aber doch ein ganz anderes Leben für den Mythologen, und W. M. Müller hat sich selbst eine der wichtigsten Quellen verschüttet, wenn er den „Silencharakter" des Marsuas für „später und nebensächlich" ansieht. Denn, was hier natürlich auch nur angedeutet werden kann, Marsuas entspricht dann dem „Eisenhans" des Grimmschen Märchens, dessen Hauptverbreitung gerade auf die ehedem thrakischen Lande als wahrscheinliche Heimat hinweisst. Es ist z. B. ungarisch, südslavisch, neugriechisch, freilich auch čechisch, am besten erhalten, und Herodotos (VIII 138) berichtet die Geschichte vom Seilenos, der in den Gärten des Midas (Sohnes des Gordios) am Bermion-Gebirge gefangen wurde — „wie die Makedonen erzählen". Wie weit die Erklärung alt sei, dass Midas seine Weisheit vernehmen wollte, ist eine andere Frage: ich habe guten Grund, sie für alt zu halten[1]. Der Hauptgrund der Gefangennahme des Ungetümes ist aber offenbar der, dass er den Rosengarten verwüstet hatte. Damit stimmt das čechische „Märchen vom wilden Manne" (Milenowsky N. 6) überein, und wenn wir ihm und den entsprechenden folgen, so müsste Gordias der König gewesen sein, zu dessen Zeiten das geschah, der Schöpfer des Rosengartens, und sein Sohn Midas wäre dann der Prinz, der den Marsuas wieder frei liess[2] und darauf hin vor dem Zorne seines Vaters flüchten musste. Der goldhaarige Gärtnerbursche unserer Märchen ist also Midas; er trägt im Märchen eine Kappe, um sein Goldhaar zu hüllen, das er beim Eisenhans dadurch erhielt, dass seine Locken das

[1] Ich erinnere einstweilen an meinen „Krsaaspa" S. 15: „Den Helden — bekümmert merkwürdig oft eine Frage", sodann an die Rätelswettkämpfe, von denen der Musik-Wettkampf sehr wohl ein Ausläufer sein kann, und weiter daran, dass Marsuas nicht nur der Geschundene, sondern auch der Gefesselte und Gehenkte ist.

[2] So ist es ja auch überliefert; dass es Gordias war, der ihn fing, während Midas noch ein Knabe war, klingt vielleicht noch darin nach, dass an dieser Stelle Midas als „Sohn des Gordias" genannt wird.

Wasser des Goldbrunnens berührten. Die Kappe trägt Midas auch in der griech. Ueberlieferung, freilich um seine Eselsohren zu verdecken, und zu Golde wird, was er selbst berührt. Trotz dieser Abweichung bedeutet das eine Bestätigung der Gleichung und andererseits einen Beleg dafür, dass mit dem Seilenos eben Marsuas gemeint ist, denn in Verbindung mit dem Seilenos steht das Vergolden, während Midas seine Eselsohren beim Wettstreite des Marsuas bekömmt. Der Gärtnerbursche — Midas stammt ja aus dem Rosengarten — gewinnt dann die Hand der Königstochter, die ihm einen goldenen Apfel zuwirft, und zwar durch Taten, bei denen ihm ein Zauberross hilft, das der Eisenhans ihm beistellt. Man vergleiche das bulgarische Märchen, das jetzt bei Leskien, Märchen aus dem Balkan (N. 7, S. 21 ff.), bequem zugänglich ist. Damit erklärt sich wohl auch ein Relief, das man bei Jung, Leben und Sitten der Römer in der Kaiserzeit, S. 138 als Darstellung des Mithras bezeichnet findet: es ist Midas mit dem Apfel[1].

Prüfen wir die Geschichte vom Unterliegen des Marsuas im Wettstreite, so ergibt sie sich in der uns überlieferten Gestalt als vollständiger Unsinn. Apollon ist erst von den Griechen hinein gebracht, ist zugleich Streitender und Richter, während angeblich Midas der Richter sein soll, dessen Spruch aber von Apollon umgestossen wird, und für diesen Spruch bestraft Apollon den Midas, indem er ihm Eselsohren wachsen lässt, d. h. die Ohren, die eigentlich dem Marsuas gebühren, der als Seilenos Eselsohren haben muss. Und das geschieht in Verbindung damit, dass Apollon dem Marsuas „das Fell über die Ohren zieht". Midas zieht also offenbar das Fell an, dass dem Marsuas eben ausgezogen wurde, und zwar von Midas, da Apollon überhaupt in der Erzählung nichts zu suchen hat. Und mit dem Anlegen der Eselshaut ist offenbar auch die Gabe des Vergoldens verbunden; die Eselshaut ist die Mütze, mit der der goldhaarige Gärtner seine Haare verhüllt, und diese Mütze wird also nicht über die Eselshaut gezogen, sondern die Eselshaut bildet die Mütze.

Dann kann aber das „Rohr", aus dem hier die Flöte gemacht wird wie sonst aus dem Knochen, auch nicht ursprünglich verraten haben, dass der König Eselsohren habe, denn die sah ja jeder, es sind die beiden Lappen an der phrygischen Mütze. Was sang also die Flöte in Wahrheit?

Ich glaube kaum, dass es möglich sein werde, die beiden sprechenden, erzählenden Flöten im Mythos von einander zu trennen. Midas tötet den Marsuas, dadurch, dass er ihn schindet, und das ist die Stelle, an der wohl einzusetzen sein wird. Die Flöte müsste singen „Midas hat den Marsuas getötet, hat ihm die Haut abgezogen und sich selbst angelegt". Solche Flöte könnte dann aus Rohr (oder einem Strauche) sein, das aus dem Aase des Marsuas erwuchs oder auch aus einem seiner Knochen, und solch gemeinsamen Ausgangspunkt brauchen wir ja für die Erklärung des Varianten.

Freilich wird man gegen solches Vorgehen manchen Einwand erheben, denn wo bliebe dann die schöne Geschichte vom Barbiere, und warum soll Midas den Marsuas getötet haben, der doch nicht sein Bruder ist.

Ich denke aber, wenn Midas erst Eselsohren unter der Mütze hat, dann liegt es nahe, weiter zu spinnen, dass der Barbier sie entdeckt, dessen Geschwätzigkeit dann in so komischer Weise übertrieben wird. Es wird eine höchst geistreiche Umbildung vorliegen, die ja nicht älter sein kann als der Beruf des Barbiers: der letztere wird also so wie so gestrichen werden müssen und mit ihm seine Entdeckung, die eher in die Geschichte vom falschen Bardija[1] passen würde. Eine andere Frage aber wäre es, ob Midas und Marsuas nicht vielleicht doch ursprünglich als Brüder, zum mindestens als Bundes- und Vertrags-Brüder, gegolten haben, deren einer den anderen erschlug, etwa wie Baldr und Hödur oder Miþra-Warunau, denen in Iran Miþra-Ahura entsprechen müssten. Dass *Midas* dem *Miþra* nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich entspricht, würde sich zwar schon heute beweisen lassen, aber nur auf Umwegen mit viel Stoff- und Raum-Aufwande, worauf wir noch verzichten müssen. Dann ist aber Midas nicht zu denken ohne ein dunkles Gegenstück, ohne einen „feindlichen Bruder". Dass von solchem Brüderpaare einer den andern tötet, wäre nur das, was wir im Mythos zu erwarten haben; die Ergänzung müsste sein, dass der Tote doch wieder auflebte, — etwa aus seinen Knochen, in zunächst verwandelter Gestalt, bis er dann seinen Mörder dahin rafft. Dieser wechselseitige Sieg und Untergang klingt sehr deutlich nach bei Indra und Wrtra wie auch bei Hotherus und Baltherus. Je mehr die Erzählung ver-

[1] Auch Paris-Alexandros ist ein Phryger mit dem Apfel, und Midas ist ja, wie Paris, Schiedsrichter, und im Märchen hat er die Wahl zwischen drei Königstöchtern. Den Richterstuhl des Midas zeigte man in Delphoi.

[1] *Mayos* heisst iranisch ursprünglich — vor 520! — *maguša*, während ein *magōša* bedeutete „ohne Ohren". Das wird also ein Schimpfwort für alle *Mayoi* gewesen sein, und darum hatte auch Gōmāta „keine Ohren". Wird man nicht anzunehmen haben, dass in dieser Geschichte der Ausgangspunkt lag für die Geschichte vom entdeckenden Barbiere, der ursprünglich den Gōmāta der Faidumā verriet (Herodotos III 69)?

menschlicht ward, umsomehr musste natürlich der wiederholte Tod in eine Verwundung, Niederlage, Flucht gemildert werden.

Aber es entstehen auch Bedenken in anderer Richtung, wenn wir uns den Eisenhans genauer ansehen. Mit Metallen hat er immer zu tun, ob er uns als Schmied, als Stahlpascha oder als der Kater Šabēr entgegen tritt; immer ist er auch gefesselt und wird zum Schaden des Helden befreit, wie ja auch Midas von seiner Vergoldungsgabe Schaden hat und sich selbst zu einer Art Tantalos entwickelt, der ja eigentlich Marsuas sein müsste. Aber der Eisenhans hat auch die Kenntnis der Kräuter, wie der Rübenzagel, was dem Gärtnerburschen sehr zu statten kömmt, und er ist der Erzieher des Helden und hat darin seine Beziehungen zum Kentauren Cheiron — ist er doch auch Herr der Rose.

Midas aber, den Marsuas unterrichtet hatte, vergoldet nicht nur, sondern galt auch als Entdecker des Zinnes und Bleies (Hyginus, fab. 274), beweist seine Pflanzenkunde wohl als Herr des Rosengartens. Aber wir finden auch die Flöte des Marsuas beim Eisenhans wieder, vielleicht am besten bei Svend Grundtvig „Der Waldmensch", der ausserdem als Kyklop erscheint. — Fast immer aber ist der Eisenhans dem Helden freundlich gesinnt und dieser ihm zu grossem Danke verpflichtet, und bisher kenne ich kein Märchen, in dem „Midas" den Eisenhans tötete oder gar dessen Fell anlegte. Das wird aber nur dafür sprechen können, dass eben die Märchengruppe vom goldhaarigen Gärtnerburschen etwas in sich sehr Einheitliches ist, welchen Eindruck sie auch sonst durchaus weckt — während neben ihr ganz andere Ausprägungen umliefen. Zu solchen gehört schon die Gruppe vom Stahlpascha (Krauss I N. 34), nach einer anderen Seite z. T. die Rübenzagel-Märchen und der Rapunzelkreis, und schliesslich ist es ja selbstverständlich, dass bei einer Gestalt wie der Eisenhans der Gegensatz zum freundlichen Helden der Erzählung nur durch seine Rolle als Erzieher[1] überbrückt wird. Als solcher schon ist er oft unmässig streng, und sein Zögling spielt bei ihm fast die Rolle des „Zauberlehrlings".

Immerhin müsste die Abzweigung jener Fassung, die im singenden Knochen ausklingt, sehr weit zurück liegen. Dieser Annahme steht aber auch nichts im Wege, und sie würde einen Zweig der mythologischen Entwickelung, der bisher keinen rechten Anschluss hat, mit der grossen Masse des Stoffes verbinden. Weiter zu beachtender Stoff ist die Geschichte von der Fesselung des Agdistis (bei Arnobius), sowie des Kronos, und weiter wohl auch die Szene vom schlafenden Noach, besonders aber auch die Gefangennahme des Asmodi durch Benaja, was natürlich wieder zu Aždahak, Amiran, Prometheus, Loki, Fenrir hinüber leitet.

Es dürfte sich um einen stark kosmogonischen Ast der Mythologie handeln, um den alten Gegensatz von Hell und Dunkel, also um das anfänglich Bewegende der Mythologie.

Zum Schlusse aber noch einige Bemerkungen zum Namen Marsuas. Er müsste, wenn sein Träger ein Rossgott ist, ihn wohl als solchen bezeichnen, sich auf sein Aussehen beziehen, da dafür die Bezeichnung *Σειληνος*, *Σιλανος*, wohl nicht in Betracht käme. Dann müsste es ein phrygisches Wort *marsas* gegeben haben, das „Ross" bedeutete, also *marsā* = „Stute" (*Μαρση* eine Tochter des Thespios, Schwester der *Ιπποτη*, *Λυσιππη*, *Ηυριππη*, *Νικιππη*, *Ιπποδατη*). *Μαρσαγετης* (Ktes 16) soll ein sakischer Name sein, und *Μαρσος* ist ein Sohn der Kirke und zugleich ein Heros der Stadt *Μαρσνα* in Phoinikien (nach Steph. Byz.). Könnte also *Marsuas* in seinem Namen mit dem König *Marke* und dem deutschen Worte *march* = „Ross" verwandt sein? Trifft das zu, ist dann ein arisches Wort **marko* bei den Phrygern zu *marsa* geworden, von den Hettitern nach Syrien verschleppt und dort in *Gar-Imerišu* mit dem semitischen *imeru* = „Esel" in Zusammenhang gebracht worden.

Welche weiteren Ausblicke sich ergeben, wenn man diesem Mythenaste weiter nachgeht, wollen wir später erörtern. Hier sollte nur ausgeführt sein, wie die Märchen gewissermassen die gesuchte „Bilingvis" abgeben zur Entzifferung dieser Art phrygischer „Texte". Vielleicht ist dieses Bild am ehesten geeignet, dem entziffernden Philologen nahe zu legen, dass man Gestalten wie der Marsuas ohne vergleichend-mythologische Studien nicht verstehen kann.

[1] Marsuas erzieht den Dionysos (der also = Midas wäre), und dieser fängt den Agdistis ebenso wie Midas den Marsuas; zudem steht er im Gegensatze zu Apollon, wie Midas im Wettstreite, und von ihm soll Midas die Gabe des Vergoldens haben.

Besprechungen.

Beschreibung der ägyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Mumiensärge des Neuen Reiches von Dr. **P. A. A. Boeser.** Mit 21 Abbildungen auf 3 Farben- und 7 Lichtdrucktafeln. gr. 4°. Haag, Martinus Nijhoff, 1916. Angezeigt von H. Ranke, z. Zt. im Felde.

Die neue Lieferung des erfreulicherweise auch während des Krieges weiter erscheinenden grossen Leidener Museumswerkes bringt in den bekannten vorzüglichen Reproduktionen einige Proben der reichbemalten Holzsärge von fünf Persönlichkeiten aus der 2. Hälfte des Neuen Reiches.

In dreien von ihnen haben einst „Priesterinnen des Amon“ von Theben geruht, ein vierter gehörte einem „Priester der Goldschmiede“ des Königs Haremheb, ist also ziemlich genau — etwa um 1300 v. Chr. — datiert. Bei dem fünften fehlt der Name.

Die Särge stammen sämtlich aus dem grossen Funde von Dêr-el-Baḥari, und ihr bildlicher und inschriftlicher Schmuck zeigt zum Teil eine sehr sorgfältige und geschmackvolle Ausführung. Es ist deshalb zu bedauern, dass ein Teil der Särge nur beschrieben, nicht auch in Abbildung vorgelegt wird. Vor allem der aus Haremhebs Zeit — also aus einer der besten Epochen der ägyptischen Kunstgeschichte — stammende Sarg hätte unbedingt vollständig reproduziert werden sollen. Vielleicht lässt sich das hier Unterlassene bei Gelegenheit einer späteren Lieferung noch nachholen. Auch wäre es dankenswert, wenn künftig in ähnlichen Fällen die Namen und Titel der einstigen Sargbesitzer, soweit sie auf der Tafel nicht enthalten sind, wenigstens in Faksimile den Beschreibungen eingefügt würden. — Die bunten Tafeln geben eine gute Vorstellung von der farbigen Wirkung dieser Särge; wem es auf stilistische Einzelheiten ankommt, der muss sich natürlich an die mechanische Wiedergabe halten.

Zu 1. I, b u. c. Die Darstellungen an den Seitenbrettern des Sarges zeigen deutlich, dass er für einen Mann, nicht für eine Frau, bestimmt war. — Die aus dem Wüstenhang heraustretende Kuh ist bei c als Hathor, bei b als Nut bezeichnet. — II, a. Die auf dem Sargboden dargestellte Göttin trägt einen schön ausgeführten Ohrring in Rosettenform. Merkwürdig sind die von ihrem Oberkörper ausgehenden vier armartigen Streifen! — Die Zeichnung der Zehen ihres rechten Fusses zeigt den Einfluss der Amarna-Periode.

Zu 2. Auf IV, b trägt die aus der Wüste vollständig herausgetretene „Hathor-Kuh“ eine Decke auf dem Rücken. (Ebenso VI, b.)

Zu 4. VI, b trägt der thronende Osiris den „Kriegshelm“! — VI, c. Interessant sind die Vogel-Darstellungen mit von vorn gesehenem Menschengesicht! „Sperber“ sind es nicht. — Der Schlangenträger darunter scheint nackt zu sein. VII, a u. b. Der mittlere Dämon in der unteren Reihe scheint einen Hundekopf zu tragen (?).

Zu 6. Auf VIII, 11 ist das breite, von der Handwurzel bis an den Ellenbogen reichende Armband zu beachten; ebenso, nur in den Einzelheiten nicht so fein, bei I, a.

Landersdorfer, Simon, O. S. B: Sumerisches Sprachgut im Alten Testament. Eine biblisch-lexikalische Studie. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, Heft 21.) VIII, 118 S. gr. 8°. M. 4 —; geb. M. 5 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916. Bespr. von Friedrich Stummer, Würzburg.

P. Simon Landersdorfer bietet uns in obiger Schrift eine Zusammenstellung und Besprechung aller jener hebräischen und aramäischen Wörter im AT, bei denen sumerische Herkunft angenommen wird. Nachdem er zuerst über Volk und Sprache von Sumer (Kap. 1) und über Entlehnungen aus dem Sumerischen im allgemeinen (Kap. 2) — hier eine Darstellung der zu befolgenden Grundsätze — sich geäussert hat, bespricht er das sumerische Sprachgut in biblischen Eigennamen (Kap. 3), sichere bezw. wahrscheinliche Entlehnungen aus dem Sumerischen (Kap. 4), unsichere Entlehnungen aus dem Sumerischen (Kap. 5), vermutliche Wurzelentlehnungen (Kap. 6), Textkonjekturen auf Grund angenommener Entlehnungen (Kap. 7), biblisch aramäische Entlehnungen (Kap. 8). Eine sprachwissenschaftliche (Kap. 9) und kulturgeschichtliche (Kap. 10) Würdigung der Ergebnisse bildet den Schluss. Ein dreifaches Register (hebräische, biblisch-aramäische, sumerische Wörter) ist beigegeben.

Ob diese Einteilung praktisch ist, lässt sich m. E. bezweifeln. So müsste der Unterschied zwischen sicheren und unsicheren Entlehnungen doch auch bei den Eigennamen (Kap. 3) gemacht werden. Ferner ist, wie der Verf. auf S. 32 selbst andeutet, über die Begriffe „sicher“ und „unsicher“ in vielen Fällen Meinungsverschiedenheit möglich. So würde ich z. B. Bedenken tragen, אַגָּן „Becken“ nebst seinen Entsprechungen in den übrigen semitischen Sprachen auf das Sumerische zurückzuführen, solange, wie Verf. ja selbst S. 33 gesteht, „das sumerische Lexikon kein Wort aufweist, das sich unzweifelhaft als Vorlage für das akkadische (sc. aganu) erkennen liesse.“ Ebenso ist es doch ausgeschlossen, dass hebräisch אֲפָם mit apsû (so natürlich, nicht apsu, wie Verfasser ständig bietet) zusammengestellt werden darf[1]. Ferner dürfte die Einreihung der Hommel'schen Herleitung von בַּרְזֶל von einem sum. bargal unter die sicheren bezw. wahrscheinlichen Entlehnungen kaum Beifall finden, zumal da Hommel an keiner der vom Verf. zitierten Stellen und m. W. auch sonst nirgends einen Beweis dafür versucht hat[2]. Nachdem ferner Zimmern seine KAT[3] S. 592 und 650 ausgesprochene Vermutung in den „Akkad. Fremdwörtern“ stillschweigend zurück-

[1] So auch Delitzsch in MVAG XX (1915), 5, S. 36 Anm.

[2] [Desgl. auch OLZ 1915 Sp. Sp. 6 f. D. R.]

gezogen hat, sollte hebr. פָּרֹכֶת „Vorhang“ nicht so ohne weiteres mit parakku = sum. bara(g) gleichgesetzt werden, wie dies S. 54 geschieht.

Uebrigens ist schon bei den Eigennamen manches viel unsicherer, als es L's Darstellung vermuten lässt. Zu Langdons Konjektur (S. 19) לֻמְקִ = Lum-g'a hätte bemerkt werden sollen, dass die Gleichung g' = k schweren Bedenken unterliegt, da sum. g' sonst immer semitischen ḫ entspricht. Nachdem wir ferner wissen, dass der Gott Ašur ursprünglich Ašir hiess, ist die Ableitung dieses Namens von An-šar (S. 21) recht unwahrscheinlich, wenn nicht überhaupt hinfällig geworden. Solange wir keine unzweifelhaften Belege für den Uebergang von k in š im Sumerischen haben, wird die Ableitung von שִׁנְעָר aus kingi(n) sehr fraglich sein (S. 23) und ebenso dürfte es mit der sumerischen Herkunft von כְּנַעַן und מָדַי stehen (ebda).

Der Verf. bemüht sich eine Reihe semitischer Stämme als Wurzelentlehnungen aus dem Sumerischen wahrscheinlich zu machen. Auch hierzu möchte ich ein Bedenken äussern. Der Verf. möchte bârû Seher, (S. 88) garû Feind (S. 89) und שׁגא „grösser werden“ (S. 95) von sum. bar „entscheiden“ gur „Feind“, sag „Kopf“ ableiten. Das scheitert m. E. an folgender Ueberlegung: Es entspricht:

sum.	ab-zu	akk.	apsû.
„	a-zu	„	asû Arzt
„	a-dé-a	„	edû Flut
„	a-gê-a	„	agû „
„	a-lá(l)	„	alû Dämon
„	gu-za	„	kussû Thron
„	arali	„	ara(l)lû Unterwelt
„	bar-su(d)	„	barsû Entscheider
„	gu-za-lá(l)	„	guza(l)lû Bösewicht
„	šaman-lá(l)	„	šamallû Gehilfe
„	sulu, sila	„	sulû Strasse.

D. h. die akkadischen Lehnwörter auf û (die man, wie šamallû = שִׁלְטָא, kussû = כֻּרְסָא, aram. כָּרְסְיָא arab. كُرْسِيّ zeigt, als ultimae Jod auffasste) gehen auf sumerische Stämme zurück, die vokalisch auslauten[1]. Wörter wie barû, garû, שׁגא könnten also nur auf sumerische Wurzeln zurückgehen, die ba-ra, gu-ru, sa-ga (wie ab-zu, gu-za) lauten. Ist diese Beobachtung richtig, dann könnte umgekehrt hebr. עִיר „Stadt“ nicht auf sumerisch uru, eri zurückgehen (S. 52) und Zimmern wäre mit seiner ablehnenden Haltung (Akk. Fremdw. S. 9) völlig im Rechte. Ferner könnte dann auch אַרְיֵה „Löwe“ nicht mit sum. ur zusammenhängen (S. 64).

Das sind die hauptsächlichsten Bedenken, die ich äussern zu müssen glaubte. Sie hindern mich jedoch nicht der Arbeit des Verf. als der ersten Zusammenfassung des bisher sehr zerstreuten Materials in grossem Stile, die vielfach über Redisch und Theis hinausführt, ihren vollen Wert zuzuerkennen. Es ist wohl kaum etwas Wichtiges übersehen. Dankenswert ist es, dass der Verf. auch die anderen semitischen Sprachen herangezogen hat. Hier möchte ich nur nachtragen, dass מַלָּח „Schiffer“ im Aramäischen lange vor dem Syrischen belegt ist; vgl. Sayce-Cowley, Aram. Papp. A 13, B 11, D 8. Auch das Aegyptische hat der Verf. in Betracht gezogen; hierfür wäre allerdings statt Bondi das neuere und umfangreichere Werk von M. Burchardt, „Die altkananäischen Fremdworte und Eigennamen im Aegyptischen“ 1909—10 zu benutzen gewesen. Dann wäre freilich die Bemerkung S. 41 unterblieben.

Wenn der Verf. das Bild, das er von dem Einfluss der sumerischen Kultur auf das Land der Bibel entwirft, selber als „skizzenhaft“ bezeichnet, so liegt das in der Natur der Sache. Der Dank aller, die sich mit den religions- und kulturgeschichtlichen Problemen des AT befassen, ist ihm trotzdem sicher.

Wiedemann, Eilhard: Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur. Unter Mitwirkung von Fritz Hauser. (Nova Acta. Abh. d. Kais. Leop.-Carol. Deut. Akad. d. Naturforscher. Band C Nr. 5). 272 S. m. Abb. 4°. M. 24 —. Halle, 1915. Leipzig, W. Engelmann. Bespr. v. R. Hartmann, Kiel.

Wiedemann, der schon so zahlreiche Untersuchungen über den Stand der naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Araber geliefert hat, legt hier zusammen mit dem auch technisch geschulten Mitarbeiter eine umfassende Arbeit „über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur“ vor. Er hat sich durch diese grosse und sehr mühsame Leistung, zu der weder der blosse Physiker noch der reine Arabist imstande wäre, aufs Neue den Dank aller Freunde der Geschichte der Naturwissenschaften wie der Orientalisten verdient. Der Nachweis, wie der mittelalterliche Orient in einem einzelnen Problem das Erbgut des klassischen Altertums weitergeführt und gefördert hat, ist in einem typischen Beispiel zugleich ein Beitrag zur allgemeinen Kulturgeschichte des Orients im Mittelalter und als solches um so wertvoller, als nur selten jemand gerade an diesem Punkt weiter zu führen befähigt sein wird. Entzieht sich die Leistung nach ihrer physikalisch-astronomischen Seite in vielen Ein-

[1] Als Ausnahmen wären zu nennen: agubbû = a-gùb-ba Weihwasser, šaḫû = šag' Schwein und etwa noch das schwierige agalatillû = A-GA-NU-TI-LA Wassersucht. (Dies sind wohl Analogiebildungen nach 𒃲𒂍𒆳 gal-la = akk. gallû!)

zelheiten der Beurteilung durch den orientalistischen Leser, so wird er um so freudiger auch die Förderung des Verständnisses der technischen Terminologie des Arabischen anerkennen, die sich aus einer solchen Arbeit ergibt. Und nur der Orientalist vermag die Fülle der Schwierigkeiten abzuschätzen, die der Uebersetzer arabischer Texte technischen Inhalts zu überwinden hat.

In einem allgemeinen Abschnitt stellt Wiedemann alle ihm zugänglichen Nachrichten über Uhren bei den Arabern — es handelt sich meist um Wasser-Uhren — zusammen. Zu den S. 24 erwähnten einfachsten Wasseruhren zum Zweck der Bemessung der Dauer der Grundstücksbewässerung sei nachgetragen, dass Stuhlmann (Die Mazigh-Völker (Hamburg 1914), S. 7 f.) solche Instrumente — genannt *ḳâdûs* = *κάδος* — im Süden Tunesiens im Gebrauch gefunden und mit Abbildung besprochen hat.

Den Hauptteil des Buches macht die Uebersetzung von zwei arabischen Spezialwerken über die Uhren aus. Zuerst sind die den Uhren gewidmeten Stücke aus dem Buch über die Mechanismen von Isma'îl al-Ǧazarî (s. Brockelmann, I, 494, wo der Name offenbar ungenau 'Abû Bekr ibn Isma'îl lautet) wiedergegeben. Ob übrigens die Deutung von al-Ǧazarî als „Mesopotamier" (S. 49, Z. 10) richtig ist, erscheint sehr fraglich, näher liegt es, es von einem Orts-, nicht von einem Landesnamen abzuleiten, und da bietet sich aus dem Umkreis der Wirkungsstätte des Mannes von selbst Ǧazîrat Ibn 'Omar.

Dann folgt die Uebersetzung des Werkes von Riḍwân al-Chorâsânî (s. Brockelmann, I, 473) über die berühmte Uhr am Bâb Ǧairûn der Omajjadenmoschee in Damaskus. Wenn Wiedemann, S. 167 sagt, dass diese Uhr von des Verfassers Vater verfertigt und nach einem Brand im Jahre 562 bzw. 564 H. „in verbesserter Form wieder aufgestellt" sei, so weiss ich nicht, woher er den ersten Teil dieser Angabe hat. Denn bei Riḍwân ist doch nur davon die Rede, dass sein Vater die schon vorher bestehende Uhr nach dem Brand in vollkommenerer Form wieder konstruiert habe. Die Uhr galt ja (S. 180 oben) als uralt: nach ihr zweifellos heisst z. B. auch bei al-Muḳaddasî (ums Jahr 1000 n. Chr.) ein Tor in der Südostecke der Moschee Bâb as-Sâ'ât. Wenn Wiedemann (S. 171) bemerkt, dass Ibn 'Asâkir's Beschreibung der Uhr am Bâb as-Sâ'ât „eher der Uhr des Archimedes, als derjenigen am Tor der Stunden" entspreche, so scheint diese Wendung schief: denn Ibn 'Asâkir, der 571 = 1176 starb, hat eben offenbar die alte Uhr — vor dem Brande — geschildert, die, wie der Text Riḍwâns zeigt, gerade als archimedische Uhr galt.

Die sorgfältige Uebersetzung der beiden Schriften, die jene technischen Kunstwerke unserem Verständnis näher bringen, ist zweifellos eine sehr harte Arbeit gewesen. Die Geduld und Ausdauer, wie die Sachkenntnis, die Wiedemann dazu instand setzten, können kaum hoch genug eingeschätzt werden. Ob ohne die Zeichnungen in den handschriftlichen Vorlagen das Verständnis der Texte überhaupt möglich gewesen wäre, ist recht fraglich. Darum ist es auch besonders dankenswert, dass die Herausgeber die Mühe nicht gescheut haben, diese wiederzugeben. Eine Beurteilung der Uebersetzung im Einzelnen ist ohne den Text selbst natürlich nicht sicher möglich. Doch macht sie entschieden den Eindruck grosser Zuverlässigkeit.

Kleine Unebenheiten, wie gelegentliche Ungenauigkeiten der Transkription fallen gegenüber dem grossen Verdienst der Arbeit wirklich nicht ins Gewicht. Sie brauchen hier nicht aufgeführt zu werden. Nur ein paar mehr sachliche Einzelheiten, die mir zufällig aufgefallen sind, mögen hier noch Platz finden: S. 48 Z. 15: Qurâ ist natürlich nur Druckfehler für Qarâ. — S. 40: Die als von Harawî stammend mitgeteilte Ḳazwînî-Notiz II, 407 findet sich in der Oxforder Harawî-Handschrift nicht; da der bei Ḳazwînî vorhergehende Passus dort aber steht, ist offenbar sein Harawî-Zitat vorher zu Ende. Dagegen kommt ein Bericht über eine ähnliche ebenfalls auf Apollonius zurückgeführte Uhr in Konstantinopel bei Ibn Rusteh, ed. de Goeje, S. 125 f. — S. 168 Z. 10 wird Nûr ed-Dîn zum Vater Saladins gemacht! — S. 169 Anm. 2: Die Einfügung des Namens Ǧairûn in ein genealogisches Schema hätte ruhig verschwiegen werden können; in dem Namen des berühmten Baues steckt wohl irgend ein griechisches (oder aramäisches) Wort verborgen.

Man sieht, das sind Kleinigkeiten, die gegenüber den Verdiensten der Leistung nicht in Betracht kommen. Man kann angesichts Wiedemanns neuer grosser Arbeit nur wieder wünschen, dass die seltene Vereinigung so verschiedenartiger Kenntnisse und Interessen bei dem Verfasser, der wir schon so viel verdanken, auch weiter reiche Früchte tragen möge.

Herford, R. Travers: Das pharisäische Judentum, in seinen Wegen und Zielen dargestellt. Autoris. Uebersetzg. aus dem Engl. v. Rosalie Perles. Mit einer Einleitg. v. Felix Perles. XVI, 275 S. 8°. M. 3.50; geb. M. 4.50. Leipzig, G. Engel, 1913. Bespr. v. Br. Violet, Berlin.

Es ist ein sehr bemerkenswertes Buch, das ich hier anzuzeigen habe, ein Buch, das den Leser zu einer ernsten Auseinandersetzung zwingt und ihn so leicht nicht loslässt. Ebenso

wie mir ist es damit schon der Uebersetzerin und dem Verfasser des Geleitwortes, Felix Perles, gegangen, wenngleich ganz naturgemäss der Gesichtswinkel, unter dem wir das Buch betrachten, verschieden ist.

Der Verfasser ist Christ, unitarischer Geistlicher in Stand bei Manchester, und dabei ein eifriger, unermüdlicher Talmudforscher, der vor diesem Buche schon anderes über das gleiche Gebiet geschrieben hat, so Christianity in Talmud and Midrash 1903, und der nun das Ergebnis seiner Hibbert-Vorlesungen am Manchester-College in Oxford zusammengefasst hat in dem Originale der hier besprochenen Uebersetzung: Pharisaism, its aim and its method (Crown Theological Library vol. XXXV) London, Williams & Norgate, 1912.

Er will im Gegensatze besonders zu F. Weber, „System der altsynagogalen palästinischen Theologie" oder „Die Lehren des Talmud" (Leipzig, 1880) (in zweiter Aufl. unter dem Titel „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften", herausg. v. Schnedermann, 1897), aber auch zu den anderen christlichen Darstellern jüdischer Theologie, von denen er nur Oesterley and Box, The Religion and Worship of the Synagogue nennt, ein Buch schreiben, das den Pharisäern Gerechtigkeit widerfahren lässt. Seine Absicht ist, „soweit dies für jemanden, der nicht Jude ist, möglich ist, ihre Sache von ihrem eigenen Standpunkte aus darzustellen und nicht, wie so oft geschehen, als blosse Folie für die christliche Religion".

Naturgemäss lag bei solchem Bemühen die Gefahr nahe, in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, nämlich aus der sehr begreiflichen Liebe des Forschers zu seinem Forschungsgebiete heraus, alles Licht auf dieses, alles Dunkel auf das andere fallen zu lassen. Der Verfasser ist sich der Gefahr bewusst und hat sie zu vermeiden gesucht. Für uns Deutsche liegt ein peinlicher Gedanke darin, dass gerade ein Engländer seinen Schild über die Pharisäer breitet. Um so mehr aber haben wir zu prüfen, ob es ihm wirklich gelungen ist, den schmalen Grat der historischen Gerechtigkeit zu erklimmen und den steinigen Pfad der objektiven Beurteilung zu wandern.

Die Einteilung des Buches ist folgende: Im ersten Kapitel ein Ueberblick über die Entwickelung des Pharisäismus von seiner Quelle in Esra an bis zu seiner endgiltigen literarischen Verkörperung im Talmud; im Kap. II die Theorie der Thora und das System des Pharisäismus, das dies System in die Praxis umsetzen will; im Kap. III: Der Pharisäismus und Jesus; Kap. IV: Der Pharisäismus und Paulus; Kap. V bespricht einige Hauptpunkte der Pharisäischen Frömmigkeit; Kap. VI hat den Titel: Der Pharisäismus als Religion der Seele." Es kommt dem Verfasser darauf an zu zeigen, „dass das Judentum der Pharisäer, von welchem das Christentum sich losriss, kein veralteter Formalismus war, sondern eine Religion, welche die Kraft besass, die Seelenbedürfnisse, derer zu befriedigen, welche ihr treu anhingen".

Demgemäss tritt alles das zurück, was besonders bei Weber einen breiten Raum einnimmt, und was man als Aussenseite der Religion bezeichnen kann, kultische und zärimonielle Vorschrift — Glaube an Dämonen und Engel u. s. f., und nur das wird aufmerksam betrachtet, was in engstem Sinne als Theologie und Ethik zu bezeichnen ist.

Im ersten historischen Kapitel, das in grossen Zügen ohne viel Einzelheiten das Reformwerk des Esra und die Männer der Grossen Synagoge behandelt, kurz die persische Zeit und die Makkabäer bespricht, ruht der Nachdruck der Darstellung von S. 34 an auf der Entstehung der Partei der Pharisäer, die die Religion der Thora als ein lebendes Prinzip betrachteten, das der Anpassung an neue Entwickelungen des religiösen Lebens fähig und bedürftig war, während die Sadduzäer sich an den Buchstaben der Urschrift hielten und Neuerungen ablehnten." Mit der Schilderung des Kreises der Rabbinen zu Jabne und Lydda unter Jochanan ben Sakkai, Akiba, Jehuda ben Baba, Jehuda ha Kadosch („Rabbi") und der Entstehung von Mischna und Gemara schliesst das Kapitel.

Der zweite Abschnitt von der „Theorie der Thora" betont zunächst, dass Thora nicht ohne Weiteres = *νόμος* = Lehre gedeutet werden dürfe. Seit Esra, in dem Herford den genauen Fortsetzer der Propheten sieht und seit den Rabbinen genügte es nicht, wenn man die Thora hielt, „zu wissen, vielmehr verlangte man vom Juden, etwas zu tun und zu sein". Hier steht S. 54 der sehr diskutable Satz: „In der Methode ist ein Unterschied zwischen den Propheten und Esra, in den Prinzipien aber keiner", der m. E. sofort durch Hinweis auf Jesaja, Amos, Hosea widerlegt werden kann, mag auch der Anspruch auf diese Nachfolgerschaft der Propheten in b. Baba Bathra 12a und sonst erhoben werden. Von der Thora sagt Herford S. 60: „Die Thora machte die Religion Israels in weit höherem Masse persönlich und individuell, als dies früher der Fall war; und zwar tat sie dies nicht bloss dadurch, dass sie dem einzelnen Juden die gesetzlichen Vorschriften mitteilte, sondern sie erfüllte ihn auch mit prophetischer Inbrunst und mit dem Hochgefühl, in persönlichem Verkehr mit Gott zu stehen

und das hohe Verdienst zu geniessen, ihm zu dienen" (vgl. hierzu Ps. 19, 8 ff.). Ob der Satz S. 63 richtig ist „Es gibt keinen einzigen Punkt auf dem ganzen langen Wege von Esra bis zum Abschlusse des Talmud, wo man sagen könnte: ‚Hier verengert sich der Begriff der Thora, als ob sie nur gesetzliche Vorschriften bedeutete'. Niemals ward er so verengert" — wage ich im Hinblick auf die (syrisch erhaltene) Baruch-Apokalypse zu bezweifeln. Solche apodiktischen Urteile sind genau so anfechtbar wie ihr Gegenteil.

Sehr schön und wertvoll ist die Schilderung der Synagoge in ihrer zwiefachen Idee als Ort des Gemeindegottesdienstes und als Ort der religiösen Belehrung, durch die sie das Vorbild der christlichen Kirche (übrigens auch der Moschee) geworden ist. Gewiss richtig auch ist es, dass unter den Psalmen manche sind, die ihre Entstehung der Synagoge und nicht dem Tempel verdanken.

Sehr anfechtbar dagegen und auch keineswegs, wie Herford das tut, durch Berufung auf Augustins Confessiones zu beweisen, ist, dass „die Männer, welche das Riesengebäude talmudischer Kasuistik aufführten, Männer waren, welche . . . in Herzenseinfalt Gott im Geist und in der Wahrheit dienten" — wenigstens, wenn damit, wie es mir S. 74 scheint, alle Rabbinen und Talmudschöpfer gemeint sein sollen. Dass R. Akiba, ein Vollblutpharisäer, zugleich ein echt frommer Jude gewesen ist, ebenso wie ein Augustinus ein echt frommer Christ, beweist noch lange nicht, dass alle jüdischen oder christlichen Theologen das gleiche Zeugnis verdienen.

Der zweite Teil dieses Kapitels beleuchtet das Wesen der Halacha als einer genauen Ordnung und Disziplin des gesamten Lebens vom grössten bis zum kleinsten seiner Punkte. Gewiss werden wir dem Verfasser Recht geben, wenn er S. 86 sagt, dass Werkheiligkeit und Heuchelei nur eine Entartung des Pharisaismus war und nicht etwas ihm notwendig Anhaftendes; aber wir wissen aus der Parallele mit dem Mönchtum, wie ungeheuer nahe die Gefahr der Werkheiligkeit und Heuchelei bei einer so ins Einzelne gehenden Regelung des täglichen Lebens liegt. Je feiner ausgeklügelt ein Gesetz ist, desto näher liegt die Wahrscheinlichkeit der Uebertretung und der Veräusserlichung. Eine Gelehrten-Religion zur Volksfrömmigkeit machen zu wollen, ist immer ein bedenkliches Unterfangen.

Im zweiten Kapitel zeigt sich m. E. schon, dass der Verfasser sich von seinem Forschungseifer zu einer Parteilichkeit für die Pharisäer hinreissen lässt, die man ihm so lange zu gut rechnen darf, als sie nicht zur Parteilichkeit gegen andere wird. Leider scheinen mir das dritte und vierte Kapitel auch dafür den vollgiltigen Beweis zu erbringen.

Das dritte Kapitel, „Der Pharisaismus und Jesus" stellt zunächst mit Recht fest, dass bei der Schärfe, mit der die Pharisäer von Jesus und Jesus von den Pharisäern beurteilt und verurteilt worden sind: „Schriftgelehrte und Pharisäer sind Heuchler" und „Jesus hat Zauberei getrieben, hat Israel irregeleitet und verführt", auch die Pharisäer das Recht haben, gehört zu werden. Ich vermisse aber im Folgenden, dass Jesu das gleiche Recht zugebilligt werde.

Zunächst bespricht Herford die von jüdischen und christlichen Historikern hervorgehobene Aehnlichkeit zwischen den Lehren Jesu und denen der Rabbinen und sagt richtig: „Alles in allem würde die Bergpredigt einem Pharisäer als etwas seinem Glauben sehr Verwandtes erscheinen. Selbst das Vaterunser würde ihm nicht ganz neu sein." Ebenso richtig ist, dass weder eine Entlehnung durch Jesus von den Rabbinen seiner Zeit stattgefunden haben muss noch eine Entlehnung ähnlich klingender Rabbinen-Aussprüche von Jesu durch diese. Es genügt völlig für die Erklärung der grossen Aehnlichkeit mancher Sprüche die gemeinsame väterliche Religion Israels. Ob dies auch für den Gebrauch des „Unser Vater im Himmel" bei Jochanan b. Sakkai und Elieser b. Hyrkanos (s. S. 99 f.) zutrifft, will ich als weniger bedeutsam beiseite lassen.

Aber schon in diesen Untersuchungen Herfords stehen Sätze, die Bedenken erregen müssen, so S. 95 „Kein Pharisäer stellt ihn jemals zur Rede über den einen oder den anderen Punkt seiner direkt religiösen oder moralischen Aussprüche" — wie reimt sich dies mit dem Kampfe der Pharisäer mit Jesus über den Sabbath, von dem die Evangelien voll sind? Die Sabbathfeier ist für den Pharisäer ganz sicherlich eine tief religiöse Sache. Und S. 97 wird zwar zugegeben, dass die dritte Bitte des Vaterunsers Jesu „dein Wille geschehe" bei den Rabbinen nicht so zu belegen ist, ja, dass dies „ins eigentliche Herz der Religion Jesu führt", auch dass die rabbinischen Parallelen zum übrigen Vaterunser in jüngeren Kulten als Jesus vorkommen — trotzdem aber findet sich S. 103 die Erklärung: „Wir wissen also jetzt, dass Jesus und die Pharisäer ein und dasselbe Judentum hatten." Sehr kühn ist auch die Behauptung S. 104, dass „Jesus zwar mit den klarsten Worten seine Anklage gegen die Pharisäer begründet", die wirkliche Bedeutung des Streites aber doch wohl kaum eingesehen habe.

Nun sucht der Verf. den Streit der Pharisäer gegen Jesus mit Hilfe von Mtth. 7, 29 (ἦν γὰρ

διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν) als Konkurrenzkampf zu deuten (charakteristisch englisch!!!): „Den Pharisäern erschien er, wenn der Vergleich erlaubt ist, wie eine Art unbefugter Heilkünstler" (S. 107). Da Jesus kein ordinierter Schriftgelehrter war, sozusagen keinen akademischen Grad besass, die Thora nicht mit Hilfe der Tradition studiert hatte, so besass er in den Augen der Pharisäer nicht die Autorität, um zu lehren. Und wenn er nun doch lehrte, was inhaltlich gut zu sein schien, so kamen sie mit ihrer Tradition in Konflikt; und „dann ist es leicht zu verstehen, dass ihr Gefühl gegen ihn etwas viel Tieferes war als etwa bloss niedrige Eifersucht und verbohrte Bigotterie. Zweifellos wirkte auch davon etwas mit . . Ich behaupte nur, dass das Verhalten der Pharisäer gegen Jesus aus viel höheren Motiven zu erklären ist als lediglich aus anmassender Eifersucht gegen einen unbefugten Eindringling" S. 114 (aber vgl. damit das obige Zitat aus S. 107).

Ob die Behauptung S. 115 richtig ist, die Pharisäer hätten Jesum nicht direkt interpelliert, ob er der Messias sei, hängt davon ab, ob man Joh. 10, 24 als historische Quelle gelten lassen darf und ob die Frage des Hohenpriesters Matth. 26, 63 als pharisäisch inspiriert anzusehen ist. Der Satz S. 116 „Jesus wurde verurteilt und hingerichtet wegen einer mehr oder minder politischen Schuld, für welche die Frage der Messianität eine brauchbare Basis bot, doch in Wirklichkeit wurde er, jedenfalls, soweit es die Pharisäer betrifft, deshalb verworfen, weil er die Autorität der Thora untergrub und die auf ihr gegründete Religion gefährdete" setzt, wenn er angenommen werden soll, schon das voraus, was er beweisen will, nämlich dass diese Sorge um die väterliche Religion das tiefste Motiv der Pharisäer war und nicht etwa statt dessen ihre persönliche kleine Eifersucht und ihr Konkurrenzneid. Herford vergisst aber, dass der, der sich, um ein Todesurteil zu konstruieren, eines unlauteren Mittels bedient, indem er einen politischen Prozess inszeniert, an dessen Giltigkeit er selber nicht glaubt, dadurch schon das Recht verwirkt hat, von uns zu fordern, dass wir die edelsten Motive bei ihm als massgebend ansehen sollen. Das Bündnis der Pharisäer mit der von ihnen doch keineswegs geliebten Hochpriesterpartei, lediglich um Jesum zu vernichten, war an sich eine Unlauterkeit.

Muss ich mich hier gegen Herford erklären, so stimme ich ihm inbezug auf die Untersuchung von S. 116 an bis gegen Ende des III. Kap. wesentlich bei. Hier untersucht er sehr scharfsinnig den eigentlich sachlichen Gegensatz zwischen Jesu und den Pharisäern, oder sagen wir richtiger, dem pharisäischen Religionsverständnis. Warum konnten sich die Parteien gegenseitig nicht verstehen? Weil die eine Partei die Religion der einzelnen Seele, die andere aber die Religion der Thora lehrte, das Christentum eine auf Persönlichkeit gegründete Religion ist, das Judentum der Pharisäer eine Religion, in deren Mittelpunkt nicht eine Person, jedenfalls keine menschliche steht, sondern die Thora. Man könnte dies vielleicht in bezug auf Jesus selber (nicht auf die Christen) genauer in die Worte kleiden, dass Jesus die Offenbarung Gottes in seiner eigenen Seele als die höchste anerkennt, die Pharisäer aber die Offenbarung Gottes in der unpersönlichen Thora.

Sicher richtig ist es, dass Jesu Aussprüche Matth. 5, 17. 20 an den Anfang seiner Wirksamkeit zu setzen sind, wo er der Thora noch sympathisch gegenüberstand. Eine nebensächlichere Frage ist die S. 118 f. berührte, ob Jesus später als die Pharisäer den in ihm zunehmenden Gegensatz gegen die jüdische Religionsverfassung gespürt hat.

Im Einzelnen bemerkenswert sind die Besprechungen der Stellen Marc. 3, 1—9 und 3, 29. An letzterer Stelle gibt das Zitat aus j. Baba Kamma 6c einen weiteren Beleg zu dem, was schon H. R. Chajes in seinen Markusstudien 1899, S. 26 f. dargetan hat, dass nämlich ἔνοχος αἰωνίου ἁμαρτήματος durchaus nach rabbinischen Parallelen zu deuten ist. Wichtig für die Beurteilung der Differenz zwischen Hillel und Akiba ist auch die S. 124 ff. in Anlehnung an Marc. 10, 2 ff. gegebene Darstellung. Sehr lehrreich dgl. die Besprechung von Marc. 7, 1—23 über Korban S. 126 ff.

Aber ich kann den Verfasser der Parteilichkeit für die Pharisäer und gegen Jesus nicht freisprechen, wenn er bei der Ausführung über Matth. 23 die Möglichkeit abweist, dass Jesus mit seinen scharfen Vorwürfen durchaus im Rechte war, und zwar nicht deshalb, weil die Theorie der Pharisäer von der seinen abwich, sondern weil ihre Praxis zu seiner Zeit grundschlecht war. Er sagt S. 132 kurz „Ich will nicht die Vermutung aussprechen, dass vielleicht die Pharisäer um diese Zeit sehr schlecht waren, während sie früher achtunggebietender waren und merkwürdigerweise auch später wieder zu ihrer ursprünglichen Art zurückkehrten." Warum denn nicht? Es liegt durchaus im Bereiche der Möglichkeit, dass gerade der Gegensatz zum Christentum die Pharisäer selber reformiert und zur Besinnung gebracht habe; ebenso wie z. B. die Reformation einen starken, sittlich bessernden Einfluss auch auf die katholische Kirche besonders in Deutschland geübt hat. Herford spricht Jesu (S. 137

Anm.) die Sympathie den Pharisäern gegenüber ab. Sollte der Mann, dessen ganzes Wesen Menschenliebe war, aus Mangel an Menschenliebe eine unberechtigte Verständnislosigkeit gegenüber den im Herzen frommen, nur seiner Religionsauffassung fremden Pharisäer gezeigt haben? Und sollte die Nikodemus-Geschichte des Johannes-Evangeliums gänzlich aus der Luft gegriffen sein? Das glaube, wer will! Viel näher liegt es anzunehmen, dass die Pharisäer leider damals wirklich so waren, wie sie Matth. 23 geschildert werden, nämlich meistenteils enge und kleinliche Menschen.

So kann ich dem Endergebnisse des III. Kapitels trotz meiner Zustimmung zur theoretischen Unterscheidung zwischen der Religion der Seele und der Religion der Thora nicht beipflichten. Herford wird aus lauter Interesse für die Pharisäer ungerecht gegen Jesus und das junge Christentum, von dem wir doch wissen, das es in seiner jerusalemischen Entwickelung, dem sog. Judenchristentum, sich noch Jahrzehnte hindurch der äussersten, auch von den Pharisäern kaum überbietbaren Treue zum väterlichen Gesetze befleissigt hat.

Noch schärfer muss ich mich gegen das vierte Kapitel wenden: Der Pharisäismus und Paulus. Schon wenn der Verf. das an sich interessante Ziel des Kapitels darin sieht, klarzumachen „wie Paulus dazu gelangt, die pharisäische Religionsauffassung so darzustellen, wie er es tat, und welche Gründe dafür sprechen, seine Darstellung als eine den Tatsachen nicht entsprechende zu erklären", S. 141, lässt er dem Leser keinen Ausweg, etwa anzunehmen, dass die Zeichnung des Paulus mindestens für seine Zeit richtig und eine lebenswahre Wiedergabe des damaligen pharisäischen Wesens sein könnte. Und wenn er gleich darauf den an sich richtigen Satz aufgestellt „ein Konvertit sehe selten die aufgegebene Religion mit denselben Augen an wie die ihr treu Gebliebenen", so mutet er ohne weiteres dem Leser zu, den Paulus in eben der Weise als „Konvertiten" anzusehen, wie wir dies jetzt etwa bei einem Religions- oder Konfessionswechsel tun würden. Er vergisst aber, dass Paulus sich niemals seiner väterlichen Religion geschämt hat, dass er noch kurz vor seiner Gefangennahme ein Tempelgelübde zu erfüllen hatte und dass er mit heisser Liebe an seinem Volke gehangen hat, wie besonders Röm. 9—11 beweisen. Auf solchen Mann passt der Ausdruck „Konvertit" nicht, da dieser nur scheinbar die Uebersetzung von „Bekehrter" ist, in Wahrheit aber einen verächtlichen Charakter hat. Er vergisst ferner, dass zu Pauli Zeiten das Christentum dem Judentume noch so nahe stand, dass man eben Jude und Christ in einer Person sein konnte: ein zum Christentum bekehrter Jude warf damit seine väterliche Religion nicht ab, sondern er nahm nur etwas hinzu, den Glauben an den erschienenen Messias, der nun in den Mittelpunkt der Anschauung trat (vgl. auch Herford S. 145).

Aber der Verf. will ja nach S. 143 von Paulus auch nur erfahren, wie der Pharisäismus „einem ganz aussergewöhnlichen Menschen erschien, der ihn von einem Standpunkt aus betrachtete, der nicht mehr jüdisch war". Demgemäss stellt er S. 146—151 die Auffassung des Paulus über die Thora wesentlich nach dem Römerbriefe fest; in einer im ganzen sachgemässen Weise, abgesehen von dem etwas wunderlichen Vorwurfe (S. 147 Anm. 3) gegen den Apostel wegen des Gebrauchs von *νόμος* für Thora, den Paulus doch mit LXX teilt, und abgesehen davon, dass es durchaus einseitig ist, nur den Römerbrief zu verwenden und nicht auch den Galaterbrief, der cp. 3, 24 ff. und cp. 4, 1 ff. die wichtigen Gedanken enthält, der *νόμος* sei der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* resp. der *ἐπίτροπος* der unmündigen Kinder Gottes gewesen. Stellt man diese Gedanken mit Röm. 7, 1 ff. zusammen (von dem Weibe, das bei Lebzeiten des Mannes *ὕπανδρος* ist und durch das Gesetz an den Mann gebunden ist), so erhält man auch bei Paulus eine günstigere Auffassung von dem Gesetze, als sie sich aus der logischen Zuspitzung Röm. 5, 20 ergibt: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα·* Ebenso aber zeigt sich Röm. 7, 12: *ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή*, v. 14: *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι*, dass des Paulus Meinung von der Thora nicht so ungünstig ist, wie man es nach jener Stelle Röm. 5, 20 annehmen könnte: es liegt hier für jeden, der den Paulus kennt, eine rhetorische Uebertreibung vor, die man nicht als seine Theorie von der Thora ansehen darf, ohne die anderen Ausführungen daneben zu stellen.

Sehr sonderbar ist dann S. 153 der Ausdruck „Aber einem an der Thora erzogenen Juden war es unmöglich, das zu glauben." Ja, war denn Paulus nicht selber ein an der Thora erzogener Jude, hatte er nicht eben gerade selber die Erfahrungen gemacht, die zu seiner Theorie führten? Wie darf man von ihm behaupten, was Herford S. 154, 156 tut: „Paulus Darstellung des pharisäischen Judentums ist folglich im besten Falle eine Verzerrung, im schlimmsten eine Erdichtung." Das ist doch stark!

Nun versucht Herford S. 155 den Unterschied zwischen der Haltung von Paulus und Jesus den Pharisäern und ihrer Religion gegen-

über in der Hauptsache so zu erklären, dass „Paulus den Pharisäismus in der Theorie verurteilte, während Jesus es in der Praxis tat". Das klingt sehr gut. Aber Paulus kannte ja die Praxis der Pharisäer als ehemaliger Pharisäer eigentlich noch besser als Jesus, der niemals selber Pharisäer gewesen war; daher muss gerade bei Paulus die praktische Verwerfung des Pharisäismus der theoretischen vorangegangen sein. An seinem eigenen Seelenzustande hatte Paulus praktisch erfahren, dass der Pharisäismus ungenügend und gefährlich sei; dieser Praxis folgte erst später seine Theorie; er hatte selber die tiefe Verzweiflung (S. 158) erlebt, dass das Gesetz mit der Menge seiner Vorschriften die Gelegenheiten zur Sünde vermehrten, aber nicht die Kraft zur Ueberwindung der Sünde bot.

Die Sätze S. 158 f.: „Man kann mit voller Sicherheit behaupten, dass kein Jude vor Paulus jemals so über die Thora dachte oder jemals die Verzweiflung empfand, die er nach dieser Theorie hätte empfinden müssen. Ganz gewiss, oder sagen wir lieber, höchst wahrscheinlich erfüllte niemals ein Pharisäer alle „Mizwoth" der Thora, aber es ist mir niemals ein Pharisäer vorgekommen, den die Verzweiflung darüber übermannt hätte", braucht man nur mit den sehr genau bekannten Gefühlen des Mönches Luther zu vergleichen, um ihre Unrichtigkeit zu begreifen. Natürlich empfinden nicht viele Pharisäer oder Mönche so, wie Paulus oder Luther empfunden haben, sondern nur die in tiefster Seele, ja ich möchte sagen, bis in die äussersten Nervenspitzen religiösen Naturen empfinden so; aber wer darf wagen, zu behaupten, dass diese Empfindung eine Verzerrung sei oder gar eine Erdichtung? „Kein Jude vor Paulus" — war nicht auch Jesus ein solcher Jude vor Paulus? — Aber S. 160 sucht Herford selber einen Ausweg: „Und wenn je ein Pharisäer in einem solchen Zustand der Verzweiflung gewesen wäre, dass er ausgerufen hätte: „O ich unglücklicher Mensch, wer wird mich von diesem Leibe des Todes erlösen?" (Röm. 7, 24), so würde er die Thora nicht als Ursache seiner Todesangst sondern als Hoffnung seiner Befreiung betrachten" — und gerade hiergegen spricht die Tatsache, dass der Pharisäer Paulus das Gegenteil gefühlt hat und der Mönch Luther in den Bahnen des Paulus gewandelt ist.

In der Folge S. 161—166 will Herford beweisen, dass Paulus nicht nur positiv, sondern auch negativ die Thora missverstanden habe: „Er lässt auch Züge ausser betracht, welche sie besass und stellt die auf ihr begründete Religion dar, als mangelten ihr die Elemente, die tatsächlich in ihr enthalten waren wie in seiner Religion." . . . Die Thora umfasste: die Erkenntnis Gottes, seiner Vorsehung, Gerechtigkeit und Vaterliebe, wies den Weg zur Gemeinschaft mit ihm und versprach dem Reumütigen Vergebung, die Gnadenmittel und die Hoffnung auf Gerechtigkeit"[1]. Während Paulus der Thora die Kraft absprach, zur Erfüllung der Gebote beizutragen, diese Kraft aber in Christus fand, glaubte der Pharisäer, dieser göttliche Einfluss ströme direkt von Gott auf die Seele aus ohne jeden Vermittler.

So interessant dieser Abschnitt ist, so habe ich doch den Eindruck besonders S. 164, dass der Verfasser den Pharisäer beständig idealisiert und modernisiert. Woher wäre die weihevolle Verehrung der Thorarollen zu erklären, wenn man nicht im Altertume bei den Pharisäern der Thora eine dingliche Heiligkeit, eine eigenartige religiöse Kraft zugeschrieben hätte, genau so, wie sie den heiligen Koranen von den Muhammedanern, und den Bibelbüchern bei den orthodoxen und katholischen Christen im Mittelalter und bis heute vielerorten zugeschrieben wird?

Es ist jedenfalls keine zwingende Beweisführung, wenn Herford S. 164 sagt „so würde jeder Pharisäer erwidern auf Paulus Argument . . . . .", statt dass er wirklich antike Aussprüche der Pharisäer dem Paulus entgegenstellt. Er setzt beständig die von Paulus angegriffenen Pharisäer seiner Zeit mit den frömmsten und geistvollsten Rabbinen späterer Zeiten gleich; alles Schöne, Edle und Gute, was diese ausausgesprochen haben, dünkt ihm ein Beweis dafür, dass Paulus jene Pharisäer missverstanden habe. Mit demselben Rechte könnte man z. B. Luther durch Zusammenstellung innig frommer Aussprüche edler Katholiken des 18. oder 19. Jahrhs. widerlegen wollen, indem man ihm etwa Wessenberg oder Sailer entgegenhielte. Hätte Herford dies bedacht, so würde er sich doch wohl gehütet haben, dem Paulus eine „Verunglimpfung" der Pharisäer vorzuwerfen (S. 169).

Im folgenden stellt der Verfasser die Lehrmeinungen von „Reue und Sühne" (S. 169—175), vom Heiligen Geiste und vom Glauben dar. Sehr anfechtbar scheint mir S. 176 der Satz „Ebenso war auch der Glaube, wenn das Wort auch im Talmud nicht so oft vorkommt wie in den paulinischen Briefen, in der Religion der Pharisäer ein ebenso wesentliches Element wie bei Paulus. Ja, Herford schlägt sich selber, wenn er den Satz des R. Nehemia zitiert und hervorhebt: „Jeder, der nur ein einziges Gebot

[1] Hier bezieht sich Herford auf das English Prayerbook, womit er doch jedenfalls ein jüdisches Gebetbuch meint.

im Glauben auf sich nimmt, verdient, dass der Heilige Geist auf ihm ruhe". Denn gerade in diesem Satze, den Paulus niemals hätte sprechen können („wer glaubt, verdient . . ." zeigt sich der diametrale Gegensatz zwischen R. Nehemia und Paulus inbezug auf die Auffassung des Glaubens, der bei Paulus ein Gottesgeschenk ist, bei R. Nehemia aber als verdienstliches Menschenwerk erscheint.

Sehr stark, ja fast lächerlich erscheint mir der Satz S. 179: Wenn Paulus den Pharasäismus bei dieser seiner schwächsten Seite" (dem jüdischen Partikularismus) „angegriffen hätte, statt seine Pfeile gegen die unwirklichen Schöpfungen seines eigenen Gehirns zu richten, würde er nicht ohne Antwort geblieben sein". So verblendet war also dieser *ἑβραῖος ἐξ ἑβραίων* (Philipp. 3,5), *φαρισαῖος υἱὸς φαρισαίων* (Apostelg. 23, 6)?! — Paulus selber würde wohl lächelnd erwidern: „Lieber Bruder, du kennst sie nur aus Büchern, ich kenne sie aus ihrem und aus meinem Leben!"

Muss ich somit dieses Kapitel als eine höchst parteiliche Darstellung im ganzen ablehnen, so will ich doch darauf hinweisen, dass auch in ihm viel Interessantes und Wertvolles steht, was beständig zum Nachdenken auffordert. Eben das Letztere gilt auch vom 5. Kapitel „Einige Punkte der pharisäischen Theologie", in dem sehr richtig betont wird, dass entgegen Webers „System der altsynagogalen Theologie" gerade die Systemlosigkeit für die Pharisäer charakteristisch ist; ihre Lehre ist, wie Herford S. 190 f. sagt, nicht eine Baumschule, sondern ein Dschungel, ein Geranke von Lehrmeinungen, das sich um die Thora herumgelegt hat. Sehr lehrreich und hübsch ist Herfords Darstellung dessen, was Haggada ist S. 192.

Endlich behandelt der Verfasser im 6. Kapitel den „Pharisäismus als Religion der Seele", d. h. nach der Gemütsrichtung und behandelt 1. die liturgische Literatur, 2. die Bildung des religiösen Charakters durch den Einfluss der Thora und endlich 3. das Resultat dieses Einflusses. Kurz stellt Herford S. 258 nochmals Neues Testament und Talmud mit den Worten gegenüber: „Das Losungswort des Neuen Testaments ist Liebe, das Losungswort des Talmuds ist Wissen"; er hätte auch sagen können: irrationale und rationale Frömmigkeit.

Das Resultat des Einflusses der Thora aber schildert er S. 263 durch die Stelle Pirke Aboth 6, 6, in der in höchst eigentümlicher Weise das Gelehrtenideal des Rabbinen dargestellt wird. Ich begreife nur nicht, wie Herford S. 264 sagen kann: „Das pharisäische Ideal erscheint vielleicht dort in einem schlichteren prosaischen Gewande als das christliche Ideal, wie es durch Paulus aufgestellt wird und ist auch im Leben eher zu verwirklichen". Nein, umgekehrt! Das christliche Ideal des Paulus ist ein Ideal für alle (Glaube, Hoffnung, Liebe!), jenes Ideal des Talmud aber ist eins, das der Gelehrte und Talmudjünger vielleicht erreichen kann (also eigentlich kein Ideal, sondern eine Lebensnorm), das aber für andere Menschen, etwa für Kaufleute, nur zu einem kleinen Teile massgebend sein kann. Nach dem christlichen Ideal muss jeder ringen, ohne es je ganz zu erreichen; diese Talmud-Vorschrift aber werden die einen erfüllen, die anderen verwerfen, weil sie auf sie nicht passt, oder höchstens „after six o' clock" gelten lassen. — Ich muss hier abbrechen. Ich würde mich freuen, wenn recht viele verständige Menschen das Buch läsen. Gerade weil es starken Widerspruch hervorrufen wird, ist es ein sehr interessantes Buch. Es zwingt dem Leser zur Auseinandesetzung mit ihm. Ich glaube auch, dass es seinen Zweck, einer gerechteren Beurteilung des frommen Judentums, erreichen wird, wenngleich die Gleichsetzung von Pharisäismus und jüdischer Frömmigkeit bis auf unsere Tage (vgl. z. B. S. 181!) m. E. grundfalsch ist. Dafür wäre es aber wohl zweckdienlicher gewesen, wenn die Polemik gegen Jesus und Paulus eingeschränkt worden wäre. Denn es ist für manche Leser schwer anzunehmen, dass jemand, der hier so parteiisch urteilt, an anderer Stelle unparteiisch sein kann.

Endlich der Uebersetzerin ein Dankwort. Sie hat nicht nur mit Kenntnissen, sondern mit liebevollstem Verständnis gearbeitet. Abgesehen von wenigen Härten, die mir aufgefallen sind, z. B. S. 104 unten, wo die Sätze „aber ob . . . , haben" nicht recht klar sind, S. 105 Z. 2, wo das Wort „Bedeutung" etwa gleich Bedeutsamkeit, bedeutende Tatsache gebraucht wird, habe ich das Buch mit Freude wegen des guten deutschen Stils gelesen. Es ist übersetzerisch eine bedeutende Leistung und erleichtert dem deutschen Gelehrten die Arbeit des Studiums.

Sprechsaal.

Zu OLZ 1917, 296 ff.

Von Bruno Meissner.

Die von Humbert a. a. O. gegebene Erklärung von בולם שקמים ist nicht neu. Graf Solms-Laubach hat in seiner Abhandlung über „Die Herkunft, Domestication und Verbreitung des gewöhnlichen Feigenbaumes" (Abh. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen XXVIII) S. 75 die Amosstelle 7, 14 ebenso erklärt, und auch nach Hehn-Schrader, Kulturpfl. u. Haust. (8. Aufl. 102) beweist sie, „dass damals die Kenntnis der Kaprification bei den Juden verbreitet war".

Personalien.

N. Rhodokanakis, a. o. Prof. für semitische Sprachen in Graz ist daselbst zum Ordinarius ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Deutsche Literaturzeitung. 1917:

31/32. *K. Brugmann und B. Delbrück, Grundriss der vergl. Grammatik der Indogermanischen Sprachen II, 1, 2 (A. Debrunner).

33. *B. Duhm, Israels Propheten (O. Eisfeldt). — *G. Jacob, Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische Bd. 4; *G. Steindorff, Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart (K. Philipp).

34. K. Woermann, „Strzygowskis Altai-Iran und Völkerwanderung". — *G. Lindblom, Outlines of a Tharaka grammar (C. Meinhof).

Islam. 1917:

VIII 1/2. Mac Herz Pascha, Babylon und Qaṣr eš-Šamʿ. — P. Schwarz, Drei Ortslagen in Nord-Iran (Rakād, Dukkān, Ūd). — E. Littmann, Ruinen in Ostarabien. — J. Horovitz, Eine Moscheeinschrift aus Leh. — Ders, Alter und Ursprung des Isnad. — A. Hauber, Zur Verbreitung des Astronomen Ṣūfī. — E. Wiedemann u. F. Hauser, Ueber Trinkgefässe und Tafelaufsätze nach al-Gazarī und den Benû Mûsà. — E. Wiedemann, Zu den magischen Quadraten. — C. F. Seybold, Wertvolle Namenautographie von Behāeddīn Zoheir, Ibn Ḫallikān, dem Resūliden ʿAlī u. a. auf der Titelseite des Iṣṭaḫrī-Auszuges, Gothanus 1521. — G. Jacob, Zu Brockelmanns Artikel 7. Bd. S. 345 ff. — H. Neumann, Türkische Urkunden zur Geschichte Ungarns und Polens. — Kleine Mitteilungen: E. Littmann, Anton Hauber. — C. H. Becker, Das ägyptische Babylon. — J. Horovitz, Zakāt. — C. F. Seybold, Zu Islam VII, 123, 10. — H. Ritter, Zu Islam VII, 174. — F. v. Kraelitz, Zum Worte ﺟﺎﻱ in türkischen Urkunden. — H. Neumann, Nachträge zu Islam VII, 288—298. — *M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam (R. Hartmann). — *J. Sperber, Die Schreiben Muhammeds an die Stämme Arabiens (Ders). — *Hans Bauer, Islamische Ethik I (Ders). — R. Geyer, The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama. — H. Ritter, Zu Islam VII, 301.

Literarisches Zentralblatt. 1917:

29. *C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (G. H-e). — *W. H. Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker (E. Drerup).

33. *M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam (Brockelmann).

Theologisches Literaturblatt. 1917:

16. E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (Stoicheia II (P. Krüger). — *R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha (H. W. Schomerus). — *W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (E. König).

17. *Moses ben Maimon, Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss Bd. II. Hrsg. v. Guttmann (P. Krüger). — *W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Leipoldt).

Theologische Literaturzeitung. 1917:

15. *A. Rahlfs, Verzeichnis der griech. Hdschr. d. AT (E. Preuschen). — *G. Kittel, Jesus u. d. Rabbiner (E. Bischoff). — *R. Harris, Boanerges (Titius).

16/17. *Goodrick, The Book of Wisdom (E. Bischoff).

Welt des Islams. 1917:

IV, H. 3/4. Kriegsurkunden. — Mitteilungen. *R. Junge, Das Problem der Europäisierung Orientalischer Wirtschaft (M. Hartmann). — Zeitungsschau. — Bibliographie.

V, 1/2. Ein Wendepunkt. — G. Jäschke, Die Entwicklung des osmanischen Verfassungsstaates. — O. Hachtmann, Die neuere und neueste türkische Literatur. — Heffening, Die Zeitungen in Konstantinopel. — Kurze Besprechungen.

Wochenschrift f. Klassische Philologie. 1917:

25/26. A. Wiedemann, Nectanebus in der Alexandersage. — H. Lamer, Kultur der Kaiserzeit.

28/29. *K. Sethe, Von Zahlen und Zahlworten b. d. alten Aegyptern und derselbe, Von Zahlen usw. Selbstanzeige (Roscher).

30/31. *Paulys Realencyklopädie XVIII. Halbb. (F. Harder).

32. *C. Brockelmann, Semitische Sprachwissenschaft, 2. Aufl. (F. Harder).

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1917:

1. R. Meissner, Ganga til fréttar (Runen und Lose in der vergl. Ethnol.)

Zeitschrift f. vergleich. Rechtsgeschichte 1916:

I/II. J. Kohler und O. Gericke, Zur Rechtsgeschichte Afrikas.

III. E. Nord, Rechtsverfolgung in der Türkei zur Zeit der Kapitulationen. — H. Voigt, Einiges über die provisorische Gesetzgebung in der Türkei. — M. Schmidt, Zur Rechtsgeschichte Afrikas. Aus portugies. Berichten.

1917: 1. M. Schmidt, Zur Rechtsgeschichte Afrikas.

Zur Besprechung eingelaufen.

* Bereits weitergegeben.

*Gustav Anrich: Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. Bd. II. Prolegomena, Untersuchungen, Indices. XII, 592 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1917. M. 24 —; geb. M. 26 —.

Rudolf Meringer: Mittelländischer Palast, Apsidenhaus und Megaron. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. 181, 5.) V, 85 S. Wien, A. Hölder, 1916.

H. Schuchardt: Berberische Hiatustilgung. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 182, 1.) 60 S. Wien, A. Hölder, 1916.

*Samuel Geller: Die sumerisch-assyrische Serie LUGAL-E UD ME-LAM-BI NIR-GAL. (Altor. Texte u. Untersuch. I, 4.) S. 259—361. Leiden, Brill, 1917.

*Lorenz Dürr: Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde. XII, 76 S. m. 12 Abb. Münster, Aschendorff, 1917. M. 3.50.

*Wilhelm Kubitschek: Zur Geschichte von Städten des römischen Kaiserreiches. (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. 177, 4.) 118 S. Wien, A. Hölder, 1916.

Maximilian Bittner: Studien zur Šḥauri-Sprache in den Bergen von Dofâr am Persischen Meerbusen. II. Zum Verbum und zu den übrigen Redeteilen (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 199, 4). 88 S. Wien, A. Hölder, 1916. 2 K. 50 h.

Dasselbe. III. Zu ausgewählten Texten (Sitzungsber. K. Ak. d. Wiss. Wien. Philos.-histor. Kl. Bd. 179, 5). 110 S. Wien, A. Hölder, 1917. 3 K. 20 h.

A. J. Idelsohn: Phonographierte Gesänge und Aussprachproben des Hebräischen der jemenitischen, persischen und syrischen Juden (K. Ak. d. Wiss. Wien. 35. Mitt. d. Phonogramm-Archivs-Kommission). 119 S. Wien, A. Hölder, 1917.

Orientalistische Studien, Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 21. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern. Bd. I. (MVAG 1916). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. M. 20 —.

*Anthropos. Bd. X—XI. 1915—1916. Heft 5—6.

Mit einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.